

# Gelassener Stolz

## Überlegungen zu moralischer Selbstaffirmation, Überheblichkeit und Glaube im Anschluss an David Hume und Immanuel Kant

Jochen Schmidt

### Einführung

Die möglichen Beziehungen zwischen religiösem Glauben und moralischer Motivation sind sehr verschiedener Art. Will man diese Beziehungen kategorisieren, bietet es sich an, den Fokus auf den Beitrag, den der Glaube zur Motivation leistet beziehungsweise leisten soll, zu richten. Glaube kann zur Motivation in einem direkten (1) oder in einem indirekten (2) oder in einem, wie ich es nennen möchte, ‚apotropäischen‘ (3) Verhältnis stehen. In einem direkten Verhältnis (1) steht Glaube zur moralischen Motivation, wenn der Glaube selbst motiviert beziehungsweise selbst zur Bildung von Motivation beiträgt, insofern der Glaube Überzeugungen über die Welt und den Ort des Menschen in der Welt beinhaltet oder impliziert, die in je bestimmten Situationen zu motivierenden Handlungsgründen werden, etwa ein „christliches Wirklichkeitsverständnis“<sup>1</sup> beziehungsweise christliche geprägte oder begründete Überzeugungen hinsichtlich dessen, was gerecht und was ungerecht, was hinzunehmen und was nicht hinzunehmen ist.<sup>2</sup> In einem indirekten Verhältnis (2) steht der Glaube zur moralischen Motivation, wenn der Glaube in einer *moral vision* beziehungsweise in je geschichtlich

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. HERMS, EILERT, Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens – Rechtfertigung. Ein Rückblick, in: Christian Polke u. a. (Hg.), Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik (TBT 156), Berlin: De Gruyter 2011, 139–180, v. a. 169.174.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. zum christlich motivierten Einsatz gegen historisches Unrecht RINGSHAUSEN, GERHARD, Widerstand und christlicher Glaube angesichts des Nationalsozialismus (Lüneburger Theologische Beiträge 3), Berlin/Münster: LIT 2008; zum christlich motivierten Einsatz gegen soziale Ungerechtigkeit z. B. BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (Öffentliche Theologie 4), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993. Zum Gedanken einer impliziten Ethik vgl. ZIMMERMANN, RUBEN, Die Logik der Liebe. Die implizite Ethik der Paulusbrieve am Beispiel des 1. Korintherbriefs (Biblich-theologische Studien 162), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, v. a.

konkreten, motivational wirksamen Ethosgestalten Ausdruck findet, bei denen es sich um Hybride aus moralischen Überzeugungen und Glaubenshaltungen handelt,<sup>3</sup> oder wenn der Glaube als Art des In-der-Welt-seins zum Handeln in der Welt befreit und bevollmächtigt oder zur Sensibilität und Offenheit für wahrzunehmende Forderungen ethischer Situationen beiträgt.<sup>4</sup>

An solche Formen *direkter* und *indirekter* Einwirkungen des Glaubens auf die Motivation wird man zuerst denken, wenn man nach dem Verhältnis von Glaube und moralischer Motivation fragt. Von diesen Verhältnisbestimmungen deutlich unterschieden ist diejenige Verhältnisbestimmung, die ich als ‚apotropäische‘ Verhältnisbestimmung (3) bezeichnen möchte. Wenn Glaube und Motivation in einem ‚apotropäischen‘ Verhältnis zueinander stehen, dann tritt der Glaube nicht – direkt oder indirekt – dergestalt als ein Faktor der moralischen Motivation in Erscheinung, dass der Glaube die handlungsleitende Motivation formatiert und/oder überhaupt erst hervorbringt; vielmehr tritt der Glaube in diesem Zusammenhang als ein Faktor in Erscheinung, der auf einen Konflikt reagiert, der bestimmten Dimensionen beziehungsweise Gestalten moralischer Motivation inneohnt. Gemeint ist also mit einer ‚apotropäischen‘ Verhältnisbestimmung nicht, dass der Glaube sich der Moral entgegenstelle – was durchaus wünschenswert sein kann, etwa dann, wenn destruktive Dynamiken der Moral in den Blick genommen werden –,<sup>5</sup> sondern dass der Glaube sich einer potentiellen Beschädigung von Moralität entgegengestellt, und zwar einer solchen potentiellen Beschädigung von Moralität, die als Begleiterscheinung eines bestimmten moralischen Selbstvollzugs auftritt.

Eine in diesem Sinne ‚apotropäische‘ Verhältnisbestimmung von Motivation und Glaube diskutiere ich im Folgenden mit Bezug auf den *Stolz* als eine Einstellung, die ihrerseits zunächst unabhängig vom Glauben zur Bildung moralischer

---

15.18; KESSLER, RAINER, *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017, v. a. 59.*

<sup>3</sup> Vgl. SCHMIDT, JOCHEN, *Was ist und was leistet hermeneutische Ethik?*, in: Ulrich Körtner/Christiane Tietz (Hg.), *Ethik und Hermeneutik – Hermeneutik und Ethik (Hermeneutik und Interpretationstheorie 5)*, Paderborn: Schöningh 2022.

<sup>4</sup> Vgl. SCHMIDT, JOCHEN, „Die höchste Tugend ist: Leiden und Tragen alle Gebrechlichkeit unserer Brüder“. Luthers Tugendethik als Ethik der Wahrnehmung, in: *Luther 86* (2015), 8–20, 18; zur Wahrnehmung vgl. v. a. FISCHER, JOHANNES, *Präsenz und Faktizität. Über Moral und Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, v. a. 47–51; zum Glauben als motivational wirksamer „Vollmacht zur Liebe“ vgl. HONECKER, MARTIN, *Vernunft, Gewissen, Glaube. Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik*, in: Hans G. Ulrich (Hg.), *Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben (ThB 83)*, München: Kaiser 1990, 124–143, 134.

<sup>5</sup> Vgl. BITTNER, RÜDIGER, *Verwüstungen durch Moral*, in: Brigitte Boothe/Philipp Stoellger (Hg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion (Interpretation interdisziplinär 1)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 98–103.

Motivation beitragen kann. Es geht also im Folgenden nicht um die Frage, ob und inwiefern Glaube das Gefühl des Stolzes hervorbringt, sondern um die Frage, ob und wie Glaube auf das Gefühl des Stolzes in einer produktiven, nämlich negative Begleiterscheinungen dieses potentiell moralisch produktiven Gefühls hemmenden Art und Weise einzuwirken vermag. Dabei knüpfe ich an das Motiv der Entlastung an, die vom Glauben ausgehen kann.

Das Problem, auf das, wie ich zeigen möchte, der Glaube mit Blick auf den Stolz reagiert, ist die Zwiespältigkeit des Stolzes als eines Faktors moralischer Motivation.<sup>6</sup> Zwiespältig ist der Stolz als ein Faktor moralischer Motivation, weil Stolz einerseits zu wünschenswerten Handlungen motivieren, andererseits jedoch auch sehr wenig wünschenswerte Verhaltensweisen anstoßen kann – von letzteren spricht die christliche Tradition ausgiebig.<sup>7</sup> Die Frage lautet, ob der Glaube den Stolz als eine prekäre Dimension moralischer Motivation zu „retten“ beziehungsweise vor Deformationen zu schützen vermag, indem der Glaube den Stolz entlastet. Dieser Frage gehe ich nach, indem ich zunächst die Krisen des Stolzes in der Darstellung David Humes, der der christlichen Tradition äußerst skeptisch gegenübersteht, und sodann in der Darstellung Immanuel Kants, der zwischen einer Ethik der Selbstaffirmation und einer christlichen Ethik der Demut zu vermitteln sucht, vergleichend betrachte und anschließend die im Zuge dieser Lektüren formulierten Beobachtungen theologisch-ethisch auswerte.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Vgl. zur Zwiespältigkeit des Stolzes als eines moralischen Gefühls z.B. McLatchie, Neil/Piazza, Jared, Moral Pride. Benefits and Challenges of Experiencing and Expressing Pride in One's Moral Achievement, in: J. Adam Carter/Emma C. Gordon (Hg.), *The Moral Psychology of Pride (Moral Psychology of the Emotions)*, London/New York: Rowman & Littlefield International 2017, 143–167; Tracy, Jessica L./Robins, Richard W., The Psychological Structure of Pride. A Tale of Two Facets, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 92 (2007), 506–525; Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge, *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart: Metzler 2007, 245; Thurnherr, Urs, Art. Stolz, in: HWP 10 (1998), 201–208, v. a. 201 („Stolz“ übernimmt sprachgeschichtlich sowohl die Bedeutung des Begriffs *μεγαλοψυχία* als auch die Bedeutung des Begriffs *superbia*). Während das Wort *superbia* in der christlichen Tradition stets die dunklen Seiten des Stolzes bezeichnet, konnte es in der Literatur des antiken Rom seit Horaz auch positive Bedeutungen annehmen. Vgl. Baraz, Yelena, From Vice to Virtue. The Degeneration and Rehabilitation of Superbia in Ancient Rome, in: Ineke Sluiter/Ralph Rosen (Hg.), *KAKOS. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity (Mnemosyne Supplements 307)*, Leiden/Boston: Brill 2008, 365–397.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Procopé, John, Art. Hochmut, in: RAC 15 (1991), 795–858; Merkl, Alexander, Von Todsünden und Hauptlastern. Rekonstruktionen und Neureflexionen (Studien zur theologischen Ethik 159), Basel/Würzburg: Schwabe Verlag / Echter Verlag 2022, 259–264.

<sup>8</sup> Vgl. Loudon, Robert B., Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature, Oxford: Oxford University Press 2011, 30: „[...] Kant seeks a middle space between pagan self-assertion and Christian self-denial“. Vgl. zu Humes und Kants Perspektiven auf den christlichen Glauben im Vergleich Kühn, Manfred, Kant's Critique of Hume's Theory of Faith, in:

## 1. Bodenlose Arroganz. Die Zwiespältigkeit des Stolzes bei David Hume

Dass Stolz ein Faktor moralischer Motivation ist, hat kaum ein Denker so stark betont wie David Hume. Hume hält zwar fest, dass Stolz nie die *alleinige* Motivation für eine Handlung sein sollte, und die motivationale Dynamik, die Hume zufolge vom Stolz ausgeht, ist auch eine lediglich indirekte, so wie Stolz selbst ein Gefühl indirekter Art ist, das sich auf das ihm zugrundeliegende ursprüngliche Gefühl zurückwendet (siehe unten).<sup>9</sup> Auch wohnt dem Stolz selbst noch keine Richtungstendenz des Handelns inne.<sup>10</sup> Trotz dieser Relativierungen ist Hume jedoch überzeugt: Nichts ist für die Lebensführung nützlicher als ein angemessenes Maß an Stolz.<sup>11</sup> Umgekehrt ist das Fehlen des Stolzes so auffällig, dass wir es erleben wie das Fehlen eines Körperteils.<sup>12</sup> Stolz hat eine stabilisierende Funktion, weil Stolz uns Zutrauen in unsere Projekte verleiht. Es ist daher sogar wünschenswert, dass wir *etwas* höher von unseren Kräften denken, als wir eigentlich Anlass hätten. Selbstzufriedenheit und Eitelkeit (*self-satisfaction and vanity*) gehören zu einem integren Charakter.<sup>13</sup> Der Wert des Stolzes liegt dabei nicht allein in dessen stabilisierender Funktion, sondern ist vielmehr ein zweifacher: Stolz befähigt kraft des ihn begleitenden Gefühls der Annehmlichkeit zum Handeln *und* gibt uns damit prospektiv einen Anreiz zu gutem Handeln. Der maßvolle Stolz kann und soll im Geheimen unser Handeln beleben.<sup>14</sup> Es gibt so etwas wie eine moralisch produktive Freude daran, richtig gehandelt zu haben.<sup>15</sup>

---

Michael Alexander Stewart/John P. Wright (Hg.), Hume and Hume's Connexions, University Park, PA: Pennsylvania State University Press 1995, 239–255.

<sup>9</sup> Vgl. Treatise 2.3.9.4/511; dazu: BESSER-JONES, LORRAINE, Hume on Pride-in-Virtue. A Reliable Motive?, in: Hume Studies 36 (2010), 171–192, 174. Die Schriften David Humes werden zitiert nach der Abschnittsnummerierung der Ausgabe von L.A. Selby-Bigge (DAVID HUME, A Treatise of Human Nature, hg. von Lewis A. Selby-Bigge und Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press 1990 [= *Treatise*]; DERS., Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, hg. von Lewis A. Selby-Bigge und Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press 1998 [= *Enquiry*]) sowie sich anschließender Angabe der Seitenzahlen zu der beim Felix Verlag Meiner erschienenen Ausgaben (DERS., Ein Traktat über die menschliche Natur. Teilbd. 2 = Buch 2/3, hg. von Horst D. Brandt, Hamburg: Meiner 2013; DERS., Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, hg. von Manfred Kühn, Hamburg: Meiner 2003).

<sup>10</sup> Vgl. Treatise 2.2.9.2/451.

<sup>11</sup> Treatise 3.3.2.8/686.

<sup>12</sup> Vgl. Enquiry 7.10/92.

<sup>13</sup> Vgl. Treatise 3.3.2.10/686.

<sup>14</sup> Vgl. Treatise 3.3.2.13/689.

<sup>15</sup> Siehe STREMMINGER, GERHARD, David Hume. Der Philosoph und sein Zeitalter, München: C. H. Beck 2017, 306, mit Verweis auf Enquiry 5.1/48.

Diese Tugenden sind außerdem noch von einem angenehmen Bewusstsein oder einer angenehmen Erinnerung begleitet, und sie erhalten uns in Einklang mit uns selbst und mit anderen, solange wir das angenehme Bewusstsein haben, unseren Teil für die Menschheit und die Gesellschaft getan zu haben.<sup>16</sup>

Die Aussicht darauf, über eine Handlung Stolz zu empfinden, bietet mithin einen Grund, so zu handeln, dass sich mit der Handlung das befriedigende Gefühl einstellen wird, richtig gehandelt zu haben. Und aus diesem Grund ist es dem Menschen auch auferlegt, das Bewusstsein seiner eigenen Integrität zu kultivieren, auf dass er eine Person werde, die ihr Leben im Lichte der Vorstellung ihrer Ehrbarkeit führt.<sup>17</sup> Stolz ist mithin, um es mit aristotelischen Begriffen zu formulieren, die zu kultivierende Disposition (*hexis*) dazu, sich von der Erwartung eines subjektiv und objektiv wünschbaren emotionalen Zustands (*pathos*) des Stolzes über etwas, auf das stolz zu sein es tatsächlich einen guten Grund gibt, zu dieser Handlung motivieren zu lassen.<sup>18</sup> Wichtig ist dabei nur, dass nicht das Gefühl des Stolzes *selbst*, sondern die gute Beschaffenheit des intentionalen Objekts, das den Stolz hervorruft, den ursprünglichen Anstoß der motivationalen Dynamik darstellt, dass also nicht das ‚nackte‘ Gefühl der Selbstzufriedenheit, sondern das im Gefühl der Selbstzufriedenheit affektiv repräsentierte ursprüngliche Gut den eigentlichen motivationalen Anstoß gibt.

Hume lobt also den Stolz. Und anders als Mandeville meint Hume nicht, dass die Produktivität des Stolzes in einer Dialektik des Schlechten und des Guten stehe, dass also Stolz eigentlich verwerflich sei beziehungsweise als verwerflich angesehen werden könne, jedoch dessen ungeachtet wünschenswerte Wirkungen hervorbringe.<sup>19</sup> Vielmehr meint Hume, dass Stolz etwas Gutes ist beziehungsweise etwas Gutes sein kann: Es gibt einen edlen Stolz (*noble pride*).<sup>20</sup> Hume weiß indes auch darum, wie fragil die Grenze ist, die zwischen produktivem Stolz und destruktiver Arroganz verläuft. Stolz und Arroganz schließen einander gerade nicht wechselseitig aus, wie zum Beispiel Richard Taylor in seiner viel beachteten Studie *Restoring Pride* behauptet.<sup>21</sup> Arroganz ist vielmehr eine Komplikation des Stolzes – dies ist genauer zu entwickeln. Wir sehen uns zu-

<sup>16</sup> Enquiry 9.21/121; dazu: TAYLOR, JACQUELINE, Hume on Moral Motivation, in: Iakōbos Basileiu (Hg.), *Moral Motivation. A History* (Oxford Philosophical Concepts), New York: Oxford University Press 2016, 179–201, 195.

<sup>17</sup> Vgl. Enquiry 9.23/122 f.; BESSER-JONES, Hume on Pride-in-Virtue, 172.

<sup>18</sup> Vgl. zur Unterscheidung zwischen Stolz als einem akuten Gefühl und Stolz als einer Disposition DEMMERLING/LANDWEER, *Philosophie der Gefühle*, 247.

<sup>19</sup> Vgl. DE MANDEVILLE, BERNARD, *Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Vorteile*. Mit einer Einleitung von Walter Euchner, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, 79: „Fraud, Luxury and Pride must live, // While we the Benefits receive [...]“

<sup>20</sup> Vgl. Enquiry 7.4/90; 8.10/103.

<sup>21</sup> Vgl. TAYLOR, RICHARD, *Restoring Pride*, Amherst, NY: Prometheus Books 1995, 125.

nächst diese Komplikation des Stolzes näher an, vollziehen sodann nach, was Hume zufolge diese Komplikation verhindern kann und fragen schließlich kritisch, ob Humes antiarrogantes Antidot tatsächlich das diesem angemessene Werk vollbringen kann.

Hume spricht mit Blick auf den destruktiven, verletzenden, Moral untergrabenden Stolz von „arrogance“<sup>22</sup>, von „excessive pride“ und von einem „over-weening conceit of ourselves.“

Wir wollen damit anfangen, die Affekte des Stolzes und der Niedergedrücktheit ins Auge zu fassen und die Tugend oder das Laster zu betrachten, das in ihrem richtigen Maße beziehungsweise in ihrer Übertreibung liegt. Übertriebener Stolz (*excessive pride*) oder anmaßender Dünkel (*over-weening conceit of ourselves*) gilt immer als lasterhaft und wird allgemein gehasst, während Bescheidenheit oder ein richtiges Bewusstsein unserer Schwäche für tugendhaft gilt und das Wohlwollen aller erwirbt.<sup>23</sup>

Die Frage ist nun, wo die Grenze zwischen dem wünschenswerten, noblen Stolz auf der einen und dem exzessiven Stolz, dem Dünkel und der Arroganz auf der anderen Seite verläuft. Dieser Grenze kommen wir auf die Spur, wenn wir uns die Rolle der *sympathy* beim Stolz einerseits und bei der Arroganz andererseits vor Augen führen, denn diese Rolle ist ihrerseits zwiespältig. Dabei können wir darauf verzichten, den Verästelungen der Bedeutungen von *sympathy* im Werk David Humes im Einzelnen nachzugehen. Für den vorliegenden Zweck genügt es, *sympathy* als die für die Moral insgesamt höchst bedeutsame Fähigkeit des Menschen zu verstehen, am Gefühlsleben anderer Personen Anteil zu haben und sich durch diesen – wie auch immer im Einzelnen genauer zu beschreibenden – Kontakt zum Gefühlsleben anderer Personen zu konkreten Handlungen bewegt zu lassen.

Die Rolle der *sympathy* in der Genese des Stolzes wie auch in der Degeneration von Stolz in Arroganz ist jeweils höchst komplex. Zunächst gilt: Grundsätzlich ist Stolz auf *sympathy* nicht angewiesen. Stolz ist eine unmittelbare Reaktion auf eine Ursache des Stolzes, etwa auf eine Tugend, die durch ihre Beschaffenheit unmittelbar Freude erregt.<sup>24</sup> Dies ergibt sich aus den Grundlagen der Hume'schen Moraltheorie: Tugend beziehungsweise das moralisch Gute begegnet uns in solchen Handlungen oder Eigenschaften, die bei einem Zuschauer das angenehme Gefühl der Billigung auslöst.<sup>25</sup> Das Gefühl des Stolzes bezieht also seine Dynamik aus der Qualität der Eigenschaft, die den Stolz hervorruft. Dass eine Person sich selbst als Trägerin dieser Eigenschaft sieht, ist eine weitere notwendige Bedingung des Stolzes. Nur dann, wenn zum Beispiel eine Tugend mit

<sup>22</sup> Vgl. Enquiry 8.8/101.

<sup>23</sup> Treatise 3.3.2.1/681. Vgl. auch Treatise 2.1.10.2/375 f.

<sup>24</sup> Vgl. Treatise 2.1.5.1/348.

<sup>25</sup> Vgl. Enquiry App1.10/128.

einem Subjekt verbunden ist, ist Schönheit Anlass zum Stolz.<sup>26</sup> Zwei Bedingungen müssen also erfüllt sein, damit Stolz überhaupt entstehen kann: Dasjenige intentionale Objekt des Stolzes, das das Gefühl des Stolzes hervorruft, zum Beispiel eine Tugend, muss an sich bereits so beschaffen sein, dass es ein angenehmes Gefühl der Billigung hervorruft, und es muss ein Zusammenhang zwischen dem intentionalen Objekt des Stolzes, also zum Beispiel einer Tugend, und dem Subjekt des Stolzes bestehen. Wenn der Stolz sich auf eine Tugend bezieht, dann muss diese Tugend bereits an sich aufgrund der ihr eigenen Beschaffenheit ein Gefühl der Billigung hervorrufen, und das Subjekt, das Stolz empfindet, muss sich selbst diese Tugend (zurecht) zuschreiben. Ein Gegenstand der Wahrnehmung, also zum Beispiel eine Tugend, der nicht bereits unabhängig von seiner Beziehung zu einem Subjekt Stolz erregt, vermag hingegen überhaupt nicht, Stolz *im eigentlichen Sinne* zu erregen – dass es auch einen Stolz im *uneigentlichen* Sinne gibt, werden wir gleich genauer sehen.<sup>27</sup>

Was zum Stolz Humes Darstellung zufolge nicht *notwendig* dazugehört, genauer: Humes Darstellung nach nicht notwendig dazugehören *soll*, sind die Blicke anderer Menschen, in denen sich der Stolz spiegelt. Ein wenig scheinen Humes Überlegungen in diesem Zusammenhang allerdings zu schwanken. Teils hat es den Anschein, als ob *sympathy* bloß sekundär zum Stolz hinzuträte, teils hat es eher den Anschein, als ob es Stolz ohne *sympathy* nicht geben könne. Grundsätzlich gilt: Wenn wir uns mit *sympathy* darauf beziehen, dass andere Menschen uns bejahen, wird dies unser Gefühl des Stolzes verstärken. *Sympathy* verstärkt das angenehme Gefühl des Stolzes und *kann* ihrerseits Quelle eines angenehmen Gefühls sein, gleichsam als zweite Rückspiegelung der ursprünglichen Freude (*second reflexion of that original pleasure*).<sup>28</sup> Hier scheint also *sympathy* für den Stolz bloß sekundär, also diesem nicht originär zugehörig zu sein. Auf der anderen Seite behauptet Hume, dass ohne die *sympathy* das Gefühl des Stolzes wenig Wirkung habe. Unser Ruf, unser Rang und unser Name sind, so Hume, von erheblicher Bedeutung für unser Stolzempfinden. Die ursprünglichen Ursachen für den Stolz, also die oben genannten Eigenschaften, die den Stolz unmittelbar erzeugen, haben wenig Wirkung, wenn sie nicht von den Meinungen und Anschauungen anderer sekundiert werden.<sup>29</sup> Ohne die Gegenwart anderer Personen entfaltet der Stolz keine Dynamik: „Whatever other passions we may be actuated

<sup>26</sup> Vgl. Treatise 2.1.2.6/342.

<sup>27</sup> Vgl. Treatise 2.1.12.1/390.

<sup>28</sup> Vgl. Treatise 2.2.5.21/433; dazu: TAYLOR, JACQUELINE ANNE, Reflecting Subjects. Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy, NY: Oxford University Press 2015, 66 f.

<sup>29</sup> Vgl. Treatise 2.1.11.1/381 f.

by; pride, ambition, avarice, curiosity, revenge or lust; the soul or animating principle of them all is sympathy.<sup>30</sup>

Man wird daher in Frage stellen dürfen, ob es Hume gelingt, die Behauptung der Sekundarität der Blicke der anderen wirklich durchzuhalten. Dieses Schwanken in der Bestimmung der Rolle der *sympathy* beim Entstehen des Gefühls des Stolzes ist als Hintergrund im Blick zu behalten, wenn man verstehen will, wie Hume das Fehlgehen des Stolzes, das Kippen des Stolzes in Arroganz erklärt. Beim Fehlgehen des Stolzes sind die Blicke der anderen Menschen von zentraler Bedeutung. Das angenehme Reflex-Gefühl, der im Spiegel der Blicke der anderen Menschen belebte Stolz darf nicht an die Stelle des angenehmen originären Gefühls treten. Denn geschieht dies, dann kommt es zu einer Verwirrung, zu einem Bruch mit der eigentlichen Ordnung von *sympathy* and *pride*.<sup>31</sup> Nur dann, wenn wir der Überzeugung sein dürfen, zurecht für eine bestimmte Eigenschaft geschätzt zu werden, kann uns diese Eigenschaft in einer moralisch wünschenswerten Art und Weise Freude verursachen.<sup>32</sup> Wenn wir den Aspekt der Verbindung selbst nicht sehen, das heißt wenn wir selbst nicht sehen, dass eine Qualität, zum Beispiel eine Tugend, die annehmlich ist und lobenswert wäre, uns zukommt, dann löst sie in uns auch kein Gefühl des Stolzes aus. Man muss vielleicht ergänzen: dann bereitet diese Tugend uns keine *echte, substanzielle, wünschenswerte* Freude. Es gibt nämlich eine nicht wünschenswerte, erlogene Freude an dem durch Fiktionen produzierten Irrglauben der anderen, wir wären lobenswert, während es sich in Wahrheit nicht so verhält; dies ist ein Stolz, der mit der oben beschriebenen Ordnung bricht, denn in diesem Fall fällt die *sympathy* gleichsam aus der ihr eigentlich zgedachten Rolle.

Solches Fehlgehen des Stolzes erläutert Hume mit dem Beispiel der Plagiatoren, die sich im Ruhm ‚ihrer‘ Werke sonnen, obgleich sie wissen, dass dieser Ruhm erlogen ist, weil die Werke, ob derer sie sich feiern lassen, eben nicht ihre eigenen Werke sind. Die Plagiatoren betreiben eine Luftschlossbauerei. Sie ergötzen sich an ihren eigenen Fiktionen und suchen Halt und Sicherheit in der Anerkennung, die sie sich durch diesen Betrug erwerben.

Literarische Diebe (*plagiaries*) sind entzückt von dem Lobe, das ihnen, wie sie wohl wissen, nicht zukommt; aber dies ist eine Art der Luftschlossbauerei (*castle-building*), bei der sich die Einbildungskraft an ihren eigenen Fiktionen ergötzt, und Halt und Sicherheit für dieselben sucht an der Sympathie und den Meinungen anderer.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Treatise 2.2.5.15/431.

<sup>31</sup> Vgl. Treatise 2.2.5.21/434.

<sup>32</sup> Vgl. Treatise 2.1.11.13/387.

<sup>33</sup> Treatise 2.1.11.19/390.

Plagiatoren brauchen die Bühne, brauchen die Interaktion, und zwar eine Interaktion, die die anderen zurücksetzt, entweder als Folge der Selbstüberhöhung oder um Willen der Selbstüberhöhung. Die exzessiv stolze Person, die sich selbst einen überragenden Wert zudichtet, ohne dass es dafür in der Wirklichkeit einen belastbaren Anhalt gäbe, beschämt die anderen, weil diese wiederum der Suggestion, sie seien weniger wert als der sich vor ihren Augen produzierende Angeber, Glauben schenken.<sup>34</sup> Und die exzessiv stolze Person will, dass genau dies geschieht. Denn weil die exzessiv stolze Person eigentlich weiß oder zumindest ahnt, dass ihr Eigendünkel erlogener Eigendünkel ist, kann sie ihre Eitelkeit nicht durch einen Blick auf ihre tatsächlichen Leistungen nähren, sondern nur dadurch, dass sie sich in den Blicken derer sonnt, die ihrem Dünkel auf den Leim gehen. Wobei „auf den Leim gehen“ eine irreführende Formulierung ist: Nicht ein Irrtum auf Seiten der so Erniedrigten, sondern die Macht der natürlichen Verbindung zwischen Subjekten, die besagte Leitungsbahn der *sympathy* ist es, die es möglich macht, dass der exzessiv Stolze die anderen durch herablassende Behandlung tatsächlich *niedermacht*. Um sich selbst einen höheren Wert einzureden, redet der exzessiv Stolze den Menschen in seinem Umfeld erfolgreich ein, diese seien von niedrigerem Wert. Das Verlangen nach Lob greift auf die Eitelkeit derer über, an die sich dieses Verlangen richtet.

Zum Fehlgehen des Stolzes, zum Entstehen von Arroganz gehört wesentlich ein Fehlgehen der Dimension des Äußeren, auch wenn dies nicht die alleinige und auch nicht die entscheidende Dimension des Problems ist. Dasjenige, das Humes (überwiegender) Darstellung nach nicht-ursprünglich, bloß sekundär und amplifizierend sein soll, nämlich die Blicke der anderen, tritt an die Stelle, die der primären Ursache des Stolzes zukommt. Dem fehlgezündeten Stolz geht es *ausschließlich* darum, sich in den Blicken der anderen zu sonnen; nicht also die Ausstrahlung des eigentlich Guten, der Tugend, sondern die – auf einer Täuschung beruhende – Reflektion im Blick der anderen wird im Fall der Arroganz zur Triebkraft des Stolzes. In dem Augenblick, in dem wir uns ganz auf den Blick der anderen fixieren, kippt der Stolz in Arroganz.

Nun wird aber bei Hume zumindest implizit deutlich: Dass das Sekundäre sich in dieser Weise in den Vordergrund drängt, ist nicht einfach nur ein vermeidbarer Unfall. Die Blicke der anderen drängen sich nicht zufällig an die Stelle des angenehmen Gefühls der Billigung eigener Tugend, vielmehr geschieht dies geradezu zwangsläufig, weil Menschen auf Anerkennung und Bejahtwerden zutiefst angewiesen sind. *Sympathy* ist eben nicht rein sekundär, sondern ist Teil des Entstehens des Stolzes und zentrales Element der destruktiven Dynamik des Stolzes: Weil die anerkennenden und bewundernden Blicke der anderen uns angehen, ist

---

<sup>34</sup> Treatise 3.3.2.6/684 f.

die arrogante Angeberei überhaupt erst attraktiv; weil andere Menschen über den Transmissionsriemen der *sympathy* von der Suggestionskraft unserer arroganten Selbstinszenierung erfasst werden können, kann diese überhaupt erst eine Wirkung entfalten. Die Mahnung Richard Allestrees, dessen populäre Erbauungsschrift *The Whole Duty of Man* Hume eigentlich programmatisch ablehnt, bringt dies auf den Punkt: „[T]he Honours of the world seek to wound us by pride“<sup>35</sup>. Stolz verwundet, weil uns die auf uns gerichteten Blicke der anderen unter die Haut gehen.<sup>36</sup>

Dass die Blicke der anderen Menschen im Zusammenhang des Fehlgehens des Stolzes eine komplexe Stellung einnehmen, wird auch daran deutlich, dass die Blicke der anderen gleichzeitig als Ursprung des Fehlgehens des Stolzes und als Gegengift gegen das Fehlgehen des Stolzes ins Feld geführt werden. Letzteres wird deutlich, wenn wir uns Humes Antwort auf die Frage ansehen, wie der eigentlich gute oder jedenfalls potentiell gute Stolz gegen das Kollabieren in *over-weening-conceit* geschützt werden kann. Hume verweist auf die Regeln einer guten Kinderstube, auf gute Lebensart und Höflichkeit (*decorums of good-breeding* oder *rules of good-breeding*).<sup>37</sup> Diese Regeln einer guten Kinderstube spiegeln die spontan empfundene verbreitete Abneigung gegen die verbreitete Selbstüberschätzung als zweite Natur, die wiederum die Mitglieder der Gesellschaft prägt und ihnen ein wirksames Vorurteil gegen das Selbstlob eingeffloßt.<sup>38</sup> Weil der pompöse Stolz Menschen verletzt und das Zusammenleben belastet, ist ein Selbstlob nur dann hinzunehmen, wenn es lediglich implizit vorgetragen wird, wenn es also nicht ohne Verhüllung oder Verkleidung in Erscheinung tritt.<sup>39</sup> Dadurch, dass Menschen angehalten werden, ihren Stolz für sich zu behalten, wird der Stolz so begrenzt, dass er die eingangs beschriebene moralisch produktive Dynamik entfaltet, ohne zu beschämen und zu verletzen.<sup>40</sup> Auf die Weise wird verhindert, dass die Zurschaustellung des Stolzes bei denen, die Zeugen dieser Zurschaustellung werden, jenen Überbietungswettbewerb auslöst, in des-

---

<sup>35</sup> ALLESTREE, RICHARD, *The Practice of Christian Graces or The Whole Duty of Man*, London: D. Maxwell for T. Garthwait 1658, Preface, Section 8; vgl. HERDT, JENNIFER A., *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy* (Cambridge Studies in Religion and Critical Thought 3), Cambridge: Cambridge University Press 2008, 26.

<sup>36</sup> Vgl. Enquiry 8.11/104.

<sup>37</sup> Vgl. Treatise 3.3.2.14/689; Enquiry 8.12/104f. Zum Ciceronischen Ursprung dieser Vorstellung vgl. JONES, PETER H., *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1982, 41. Zu gesellschaftlichen Konventionen als Niederschlag moralischer Empfindungen vgl. v. a. Treatise 2.3.5.5/495; dazu: TAYLOR, *Hume on Moral Motivation*, 186.

<sup>38</sup> Treatise 3.3.2.10/687.

<sup>39</sup> Vgl. Enquiry 8.9/103.

<sup>40</sup> Vgl. Treatise 3.3.2.11/687f.

sen Zuge Menschen auf das Zurückgesetztwerden durch die Anmaßungen anderer ihrerseits mit exzessiver Selbstdarstellung reagieren. Hume meint, dass *pudor* im Sinne der Furcht, andere zu verletzen, ein „wahrer Schutz gegen Laster und Korruption“ wie Arroganz und Unverschämtheit sei.<sup>41</sup> Der Exzess des Stolzes wird verhindert, wenn der Stolz verborgen bleibt.<sup>42</sup> Der Stolz wird gleichsam eingekapselt: Während den Menschen ein Impuls innewohnt, sich vor den anderen zu produzieren, hält die Konvention davon ab, dem Impuls nachzugeben.

An dieser Stelle wird man versucht sein zu fragen, ob denn die Dynamik des übersteigerten Stolzes tatsächlich durch die Gegendynamik von Höflichkeitsregeln wirksam ausgebremst werden kann, wie Hume meint. Die Antwort wird differenziert ausfallen müssen. Zunächst: Humes Erwartung, dass Benimmregeln den Exzess der Arroganz bändigen sollen, mag naiv wirken. Man urteile jedoch nicht zu schnell. Es gilt im Blick zu behalten, dass das von Hume ins Feld geführte Gegengift gegen die Arroganz nicht ästhetizistisch ist. So wie der Stolz selbst auf ursprünglichen Impressionen beruht, so liegt der in unserer Kultur eingelassenen Abneigung gegen die Angeberei eine ursprüngliche Impression zugrunde, die uns unmittelbar spüren lässt, dass Angeberei dem Miteinander von Menschen schadet. Diese gesellschaftliche Abneigung ist eine zweite Natur, die aus der Differenz von unschicklich/schicklich, angemessen/unangemessen lebt. Die Antwort Humes ist keine ästhetizistische Antwort; er verweist auf die *Wirksamkeit* von Oberflächenstrukturen, das heißt auf die wirksamen ästhetischen Anmutungen eingeschliffener Verhaltensweisen.

Das ungelöste Problem der Hume'schen Logik liegt also nicht (unbedingt) in der ‚Oberflächlichkeit‘ seiner Antwort, sondern in dem, was seine Antwort außen vorlässt: nämlich die Tatsache, dass das, was im Inneren verborgen bleiben soll, im Inneren zunächst einmal eine stabile Bleibe haben müsste. Es mangelt der exzessiv stolzen, arroganten Person nicht oder jedenfalls nicht allein an der Bereitschaft, ihren Stolz vornehm für sich zu behalten, es mangelt ihr an der inneren Sicherheit, welche sie bräuchte, um das Gefühl zu haben, den Stolz und das, was ihn begründet, getrost und gelassen für sich behalten zu können. Der tiefere Grund für den Exzess der Arroganz ist, dass der Stolz nicht stabil begründet ist,

---

<sup>41</sup> Vgl. Enquiry 8.8/101.

<sup>42</sup> Diese Vorstellung findet sich zum Beispiel auch in Janes Austins Romanen. Vgl. DADLEZ, EVA, *The Practical Advantages of Pride and the Risks of Humility. The Defence of Pride Occasionally Found in the Work of David Hume and Jane Austen*, in: J. Adam Carter/Emma C. Gordon (Hg.), *The Moral Psychology of Pride (Moral Psychology of the Emotions)*, London/New York: Rowman & Littlefield 2017, 235–248, 246 mit Verweis auf AUSTEN, JANE, *The Works of Jane Austen*, Bd. 1: *Sense and Sensibility*, hg. von Robert William Chapman (The Oxford Illustrated Jane Austen), Oxford: Oxford University Press 1965, 189 (Kap. XXIX): „reasonable und laudible pride“.

das heißt dass die arrogante Person sich diejenigen Eigenschaften, die ihren Stolz provoziert, zu Unrecht zuschreibt. Der destruktive Stolz ist im Gegensatz zum guten Stolz nicht *well founded*, sondern *ill-grounded* beziehungsweise *ill founded*.<sup>43</sup> Wohl begründet ist der Stolz, wenn er sich auf einen Gegenstand richtet, der tatsächlich gut ist, also zum Beispiel auf eine Tugend, und weiterhin darauf, dass die Person, die auf diese Tugend stolz ist, tatsächlich für sich in Anspruch nehmen kann, diese Tugend zu verkörpern. Schlecht begründet ist der Stolz, wenn die Eigenschaft, auf die der Stolz sich bezieht, zwar tatsächlich gut ist, in Wahrheit der (irrtümlich) Stolz empfindenden Person jedoch nicht zukommt, sondern vielmehr durch eine Erfindung beziehungsweise Einbildung auf diese Person bezogen wird. In diesem Fall ist Stolz schlecht begründet oder genauer: bodenlos. Wer sich selbst darüber hinwegtäuschen muss, dass der eigene Stolz schlecht beziehungsweise nicht begründet ist, indem er gegenüber anderen den Anschein zu erwecken strebt, über bestimmte lobenswerte Eigenschaften zu verfügen, verwickelt sich in Spiegelgefechte mit denjenigen, die sich gegen die Anmaßung des eingebildeten Stolzes wehren. Die Bodenlosigkeit des eingebildeten, arroganten, verlogenen Stolzes führt zu einem bodenlosen Überbietungswettbewerb, in dem der Versuch, den Mangel zu kompensieren, den Mangel immer schmerzhafter bewusst werden lässt.

Die oben genannten Plagiatoren brauchen daher Bühne, brauchen die Interaktion, und zwar eine Interaktion, die die anderen zurücksetzt, entweder als Folge der Selbstüberhöhung oder um Willen der Selbstüberhöhung. Die im guten Sinne Stolz empfindende Person ist aus guten Gründen zufrieden mit sich selbst. Sie bedarf zwar der Blicke der anderen, damit ihr Stolz wirklich verlebendigt und eine das Handeln der Person leitende Dynamik entfalten kann. Aber zur grundsätzlichen Zufriedenheit bedarf sie der anderen Menschen nicht, weil das Gutsein der Eigenschaft, die das Gefühl des Stolzes herruft, eine eigenständige Quelle von Zufriedenheit ist. Dem unsicheren Menschen hingegen fehlt eben diese ursprüngliche Gewissheit. Er bedarf daher unbedingt und unmittelbar dessen, was eigentlich sekundär sein sollte, das heißt es bedarf der Blicke der anderen. Weil nun aber nicht lediglich das Fehlen der guten Kinderstube, sondern ein subjektiv empfundener Mangel am Grund des Exzesses der Arroganz liegt, genügt der gepflegte Degout gegen Aufgeblasenheit und Dünkelhaftigkeit nicht als Damm gegen überschießende Selbstdarstellung.

Es hat vor diesem Hintergrund betrachtet den Anschein, als rede Hume die Ambivalenz des Stolzes klein, weil er unbedingt – und dies wiederum aus guten Gründen – am produktiven, stabilisierenden, motivationalen Potential des Stolzes festhalten will. Das ist umso bemerkenswerter, als Hume selbst einräumt,

---

<sup>43</sup> Vgl. Treatise 3.3.2.7/685.

dass der Mensch sich nicht einmal selbst sicher sein kann, dass sein eigener Stolz wohlbegründet (*well-founded*) ist.<sup>44</sup> Und eben dies ist entscheidend, denn genau hier verläuft die Grenze zwischen gutem Stolz und verletzender Arroganz:

Das Wort *Stolz* wird oft in einem negativen Sinn verstanden, aber dieses Gefühl ist indifferent und kann gut oder schlecht sein, je nachdem, ob es gut oder schlecht begründet ist. Die Franzosen drücken dieses Gefühl mit dem Wort „amour propre“ aus [...].<sup>45</sup>

Um diese Spannung geht es im Vorliegenden, um die Spannung zwischen dem Potential des Stolzes auf der einen und dessen Zwiespältigkeit und Abgründigkeit auf der anderen Seite. Hume kennt letztlich kein wirksames Mittel, dieser Spannung Herr zu werden, denn auch wenn sein Verweis auf die Selbstheilungskräfte des *decorum* nicht als naive Flucht in bürgerlichen Firnis abgetan werden sollte, erreichen die von ihm ins Feld geführten Selbstheilungskräfte doch nicht das zugrundeliegende Problem: die Bodenlosigkeit jener Arroganz, die sich aus Einbildungen speist. Kant hingegen kennt, wie wir gleich sehen werden, in wirksames Antidot gegen die Arroganz. Das Kant'sche Antidot bringt jedoch eine sehr unerwünschte Nebenwirkung mit sich, nämlich letztlich das Erschlaffen des Stolzes als einer motivationalen Kraft. Das Kant'sche Antidot ist eine kupierte theologische Tradition, seine Handhabung des Gesetzes ist „gesetzlich“ in dem Sinne, dass in ihr für die befreiende Erfahrung des Evangeliums kein Raum ist.<sup>46</sup> Ein Ausweg könnte darin bestehen, so soll im Anschluss an den zunächst folgenden Blick auf Kants Diskussion der Arroganz verdeutlicht werden, auf eben diese theologische Tradition zu schauen und deren kupierter Rezeption eine produktivere Rezeption gegenüberzustellen.

## 2. *arrogantia moralis*.

### Tugendstolz und das Gesetz bei Immanuel Kant

Dass Hume der moralischen Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst eine produktive Funktion zumisst, unterscheidet ihn von Kant (und von sehr vielen anderen Denker:innen).<sup>47</sup> Auch Kant weiß über den Stolz durchaus viel Gutes zu

<sup>44</sup> Vgl. Treatise 3.3.2.10/687.

<sup>45</sup> Enquiry App4.3n66.1/155.

<sup>46</sup> Vgl. zu letzterem AXT-PISCALAR, CHRISTINE, Gesetz und Evangelium, in: dies. (Hg.), Die lutherischen Duale: Gesetz und Evangelium, Glaube und Werke, Alter und Neuer Bund, Verheißung und Erfüllung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 15–48, 31.

<sup>47</sup> Vgl. TAYLOR, Reflecting Subjects, 131 (dort weitere Literatur). Im Folgenden vergleiche ich Humes und Kants Kommentierungen des Stolzes als einer Quelle moralischer Motivation; ich vergleiche nicht die Überlegungen Humes und Kants zur moralischen Motivation insgesamt. Zu letzterem vgl. SCHADOW, STEFFI, Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei

sagen: Stolz ist ein Bewusstsein des eigenen Werts, das als „edler Stolz“ richtig sein kann.<sup>48</sup> Stolz hält uns dazu an, dass wir Verstößen gegen unsere Selbstachtung entgegentreten.<sup>49</sup> Insofern trägt Stolz heuristisch zur Bestimmung des Gebotenen bei. Wie Hume sieht auch Kant im Stolz nicht bloß eine instrumentelle beziehungsweise heuristische Instanz: Gegenstand der gebotenen Selbstachtung ist, dass der Mensch über die sinnliche Dimension seiner selbst erhaben ist, da er sich aus Freiheit einer Bestimmung durch vernünftige Gründe unterwerfen kann, anstatt natürlichen Impulsen ausgeliefert zu bleiben.<sup>50</sup> Diese Erhabenheit ergriffener Freiheit begründet die achtungsgebietende Würde und begründet gleichzeitig die Teilhabe an einer universalen Gemeinschaft von Wesen, die verlässlich nach moralisch plausiblen Gründen leben anstatt nach schwankenden Bestimmtheiten ihrer „pathologischen“ Verfasstheiten.<sup>51</sup>

Und diese Teilhabe flößt dem Menschen einen Stolz, *animus elatus*, ja sogar Freude ein. Diese Freude, die nur in den Augen jener Menschen, die ebenfalls Teil dieser universalen Gemeinschaft sind, Anerkennung findet, ist als Ehrliche eine beständige Begleiterin der Tugend:

---

Kant (Kantstudien Ergänzungshefte 171), Berlin: De Gruyter 2013, v. a. 203 f. Auch erhebt der vorliegende Text nicht den Anspruch, eine umfassende Antwort auf die Frage zu bieten, wie moralische Motivation überhaupt zustande kommen kann; vielmehr wird erörtert, was der religiöse Glaube für jene Art von moralischer Motivation, die im Gefühl des Stolzes gründet, bedeuten kann.

<sup>48</sup> Vgl. KANT, IMMANUEL, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, II 249; DERS., Eine Vorlesung Kants über Ethik [Mitschrift Brauer], Me 158 (hier allerdings bezeichnet Kant die Selbstschätzung im Vergleich mit anderen als ‚edlen Stolz‘, was in Spannung zu der Tatsache steht, dass der Mensch sich Kants Überzeugung nach gerade nicht mit anderen Menschen vergleichen sollte, dazu s. u.); DERS., Logik Herder, XXIV 4 („der edle Stolz, selbst zu denken, selbst unsere Fehler zuerst [zu] entdecken“). – Soweit möglich, werden Kants Werke zitiert nach Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen [jetzt: Berlin-Brandenburgischen] Akademie der Wissenschaften, G. Reimer [jetzt: De Gruyter]: Berlin 1900–1902. Zitate sind behutsam der heutigen Rechtschreibung und Interpunktion angepasst. Außerdem werden verwendet: *Anthropologie Dohna-Wundlacken* (1791/92; teilweise 1793. Manuskript Bentheim, Privatbesitz. Nach der Erstveröffentlichung Kowalewski [1924]); *Logik Dohna-Wundlacken* (1792, ebd.), zitiert nach der CD-ROM „Kant im Kontext“; *Eine Vorlesung Kants über Ethik [Mitschrift Brauer]*. Im Auftrag der Kantgesellschaft herausgegeben von Paul Menzer (Philosophia practica universalis), Berlin-Charlottenburg: Pan Verlag Rolf Heise 1924.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu auch aus Sicht der Moralpsychologie TRACY/ROBINS, The Psychological Structure of Pride, 506 f.

<sup>50</sup> Vgl. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, V 86 f., 162.

<sup>51</sup> Vgl. ULEMAN, JENNIFER, Kant and Moral Motivation. The Value of Free Rational Willing, in: Iakōbos Basileiu (Hg.), Moral Motivation. A History (Oxford Philosophical Concepts), NY: Oxford University Press 2016, 202–226, 221.

Denn wiewohl die Ehrbegierde ein törichter Wahn ist, so fern er zur Regel wird, der man die übrigen Neigungen unterordnet, so ist sie doch als ein begleitender Trieb äußerst vortrefflich. Denn indem ein jeder auf der großen Bühne seinen herrschenden Neigungen gemäß die Handlungen verfolgt, so wird er zugleich durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken außer sich selbst einen Standpunkt zu nehmen, um den Anstand zu beurteilen, den sein Betragen hat, wie es aussehe und dem Zuschauer in die Augen falle.<sup>52</sup>

Stolze Freude an eigener Tugend steht auf einer Ebene mit der Ehr*liebe*, die sich auf das soziale Leben bezieht, wie es die Ehr*begierde* (*ambitio*) grundsätzlich auch tut, während Ehr*liebe* beziehungsweise innere Ehre anders als Ehr*begierde* ihre Kraft nicht aus der Bewunderung individueller Eigenschaften, sondern aus jener universalen Idee bezieht, die die Ehr*liebenden* verbindet, nämlich aus der Idee eines Lebens der Freiheit derer, die sich einem solchen Lieben verschrieben haben.<sup>53</sup> Stolz ist also in sich nicht schlecht, im Gegenteil. Stolz kann dazu beitragen, dass Personen sich im Guten halten – jedenfalls dann, wenn der Stolz sich auf die Fähigkeit des Menschen zur Moralität, auf den *homo noumenon* richtet anstatt auf das biografische Selbst des Menschen.<sup>54</sup> Allerdings, und dies wiegt schwer: Stolz ist ein leicht verderbliches Gut, und aus diesem Grund bleiben die genannten Gedanken zur moralischen Produktivität der moralischen Selbstaffirmation bei Kant letztlich randständig.<sup>55</sup> Tief in Kant Schriften verwurzelt sind hingegen elenchtische Überlegungen zum verdorbenen Stolz, zu Arroganz, Eigendünkel oder Tugendstolz.

Die Neigung des Menschen zur Überheblichkeit und zum Eigendünkel bedarf eines ständigen Widerstands. In der Mäßigung seines Eigendünkels kann der Mensch sich üben, indem er sich kritisch und aufrichtig prüft. Dies geschieht, indem der Mensch sich *konsequent* mit dem moralischen Gesetz vergleicht, wobei *konsequent* bedeutet: Der Mensch darf der Zumutung, sich mit dem Gesetz zu vergleichen, nicht dadurch ausweichen, dass er sich zum Beispiel anstatt am Gesetz an anderen Menschen und deren erfahrungsgemäß zumeist eher durchwachsenen moralischen Leistungsbilanzen misst.<sup>56</sup> An dieser Anforderung jedoch,

<sup>52</sup> KANT, IMMANUEL, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, II 227. – Die zitierten Gedanken erinnern stark an Adam Smiths *impartial spectator*. Kant bezieht sich an einer anderen Stelle ausdrücklich den „unpartheyische[n] Zuschauer“. Vgl. DERS., Reflexionen 6628, XIX 117; dazu: KULENKAMPFF, JENS, Kant und der „unpartheische Zuschauer“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 13 (2005), 237–255, 238.

<sup>53</sup> Vgl. KANT, IMMANUEL, Praktische Philosophie Powalski, XXVII 223 f.

<sup>54</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung SCHMIDT, JOCHEN, Was wir uns schulden. Freiheit und Pflichten gegen sich selbst (Alber Thesen 85), Baden-Baden: Alber 2022, v. a. 50–53.

<sup>55</sup> Zur moralischen Selbstverhältnissen bei Kant vgl. BORNMÜLLER, FALK, Selbstachtung. Anspruch und normative Geltung affirmativer Selbstverhältnisse, Berlin/Boston: De Gruyter 2012.

<sup>56</sup> KANT, IMMANUEL, Moralphilosophie Collins, XXVII 350.

also an der Zumutung, sich mit dem moralischen Gesetz rückhaltlos zu vergleichen und der Einsicht in die eigene Unvollkommenheit aufrichtig ins Auge zu sehen, scheidet der Mensch regelmäßig. Und eben dieses Scheitern lässt den Stolz in Arroganz kippen.

Die Beispiele moralischer Menschen sind Maßstäbe aus der Erfahrung; das moralische Gesetz aber ist ein Maßstab aus der Vernunft; gebraucht man nun den ersten Maßstab, so entspringt daraus die Philautie oder die Arrogantia.<sup>57</sup>

Der Arroganz und dem Hochmut verfällt der Mensch, wenn er sich einbildet, er sei vollkommen oder insgesamt doch recht gut, was er in Wahrheit niemals ist. Stolz kippt also in Arroganz, wenn nicht ein Maßstab außerhalb unserer selbst und außerhalb unserer sozialen Beziehungen, nämlich der Maßstab des Gesetzes, unter dem wir gemeinsam stehen, angelegt wird; Stolz kippt in Arroganz, wenn wir uns miteinander statt mit dem moralischen Gesetz vergleichen.

Die Selbstschätzung im Verhältnis zu anderen Menschen ist eine komparative Schätzung. Die komparative Schätzung rührt her vom Wahn. In der Vergleichung mit anderen Menschen ist kein bestimmtes Maß; alle Moralität gründet sich nicht auf Beispiele, sondern auf die Idee und auf das Gesetz der Vernunft. [...] Ohne ein richtiges Gesetz haben wir gar kein Maß uns zu beurteilen, diejenigen, die sich absolut schätzen wollen, müssen sehen, dass das Gesetz, wonach sie sich schätzen, auch richtig sei. Wenn das Gesetz nicht präzise ist, dann ist die Schätzung unserer ganz korrupt. Diejenigen Moralisten, welche das moralische Gesetz blandiren oder nachsichtlich gemacht, haben das ganze Fundament der Moralität erschöpft.<sup>58</sup>

Wenn wir uns mit anderen vergleichen anstatt mit den unermäßigten Forderungen des „richtigen“, also des als universales Gesetz der Vernunft begriffenen moralischen Gesetzes, dann verlieren wir jedes vernünftige Maß, legen uns die Welt nach unserem Belieben moralisch zurecht und zerstören so die Moralität überhaupt. Denn dieser Vorgang führt dazu, dass wir, anstatt dass wir jede und jeder je für sich der eigenen Grenzen ansichtig würden, die anderen nieder machen, um uns selbst zu erheben. Ähnlich wie Hume sagt auch Kant, dass der Arrogante beziehungsweise der Ehrbegierige andere Menschen zur Achtung zwingen will.<sup>59</sup>

Was man aber einen Wurm nennt [...], ist mehrenteils ein an Wahnsinn grenzender Hochmut des Menschen, dessen Ansinnen, dass andere sich selbst in Vergleichung mit ihm verachten sollen, seiner eigenen Absicht (wie die eines Verrückten) gerade zuwider ist; indem er diese eben dadurch reizt, seinem Eigendünkel auf alle mögliche Art Abbruch zu tun, ihn zu zwacken und seiner beleidigenden Torheit wegen dem Gelächter bloß zu stellen.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Ebd., XXVII 357.

<sup>58</sup> KANT, IMMANUEL, *Praktische Philosophie* Powalski, XXVII 195.

<sup>59</sup> KANT, IMMANUEL, *Moralphilosophie* Collins, XXVII 409.

<sup>60</sup> KANT, IMMANUEL, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, VII 203. Der Ausdruck „Wurm“ steht hier in einer Reihe von Fehlern des Erkenntnisvermögens wie „Hypochondrie“,

Arroganz verdirbt Moralität, und Arroganz verdirbt auch das soziale Miteinander. Für den Arroganten, der andere niedermacht, um in sich die fixe Idee eigener Überlegenheit zu nähren, ist das Verhältnis seiner Wertschätzung gegenüber sich selbst und seiner Wertschätzung gegenüber anderen als Nullsummenspiel codiert. Man kann sich dies so vorstellen, dass eine Flüssigkeit in zwei kommunizierenden Röhren für die gesamte Menge der verfügbaren Wertschätzung steht. Die Flüssigkeitsteilmenge in der einen Röhre steht für die Selbstschätzung und die Flüssigkeitsteilmenge in der anderen Röhre steht für die Wertschätzung, die sich auf andere richtet. Der Arrogante reduziert die Wertschätzung, die anderen zukommt: sei es, weil er es irgendwie schafft, sich selbst künstlich in die Höhe zu ziehen, so dass der auf die anderen Menschen bezogene Wertschätzungspegel sinken muss – jedenfalls solange, bis er durchschaut wird und sich damit erkennbar lächerlich macht, oder sei es, was typischer ist, indem der Arrogante die anderen runterdrückt, *um* so seinen Selbstwertschätzungspegel ansteigen zu lassen.

Hochmut ist die Meinung von dem Vorzuge, wodurch man andere im Verhältnis gegen uns zu erniedrigen sucht. Und dadurch, daß er will, der andere soll sich gegen ihn geringschätzen, beleidigt er.<sup>61</sup>

Diejenigen, welche durch Eigendünkel aufgebläht sind, nennen andere gewöhnlich Idioten.<sup>62</sup>

Dieses Phänomen beobachten sowohl Hume als auch Kant; die Rousseau'sche Analyse destruktiver Eigenliebe (*amour propre*) scheint in diesen Überlegungen jeweils mitzuschwingen.<sup>63</sup> Die ‚Gegengifte‘, die Hume und Kant anbieten, sind

---

„Manie“, „Unsinnigkeit“, „Wahnsinn“. Vgl. DERS., Anthropologie in pragmatischer Absicht, VII 202 f.; vgl. ferner zu „Wurm“ im Sinne eines Fehlers des Erkenntnisvermögens DERS., Anthropologie Dohna-Wundlacken, Ko 156. Das Wort „Wurm“ steht hier also für „eigensinnig festgehaltene grillenhafte dauereinbildung (schrulle, marotte, liebblingstorheit, fixe idee“, und zwar näherhin für „hochmütige[n], anmaszende[n] einbildung“. Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Neubearbeitung (1965–2018), digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/d/wb-2dwb>>, Bd. 30, Sp. 2226, Abschn. 4b und 4d; vgl. NEUKIRCH, BENJAMIN, auserlesene gedichte. aus verschiedenen poetischen schriften gesammelt und mit einer vorrede von dem leben des dichters begleitet v. J. C. Gottscheden, Regensburg 1744, 116: „dass ein gelehrter narr, der voller mängel steckt, // doch fremde mängel stets durch seinen wurm entdeckt.“

<sup>61</sup> KANT, IMMANUEL, Anthropologie Dohna-Wundlacken, Ko 274.

<sup>62</sup> KANT, IMMANUEL, Logik Dohna-Wundlacken, XXIV 713.

<sup>63</sup> Vgl. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, hg. und übers. von Philipp Rippel, Stuttgart: Reclam 2008, 151 (Anm. o zum ersten Teil): „Man darf nicht die Eigenliebe [*amour propre*] und die Selbstliebe [*amour de soi-même*] durcheinanderbringen [...]. Die Selbstliebe ist ein natürliches Gefühl, die jedes Tier dazu antriebt, über seine eigene Erhaltung zu wachen, und das [...] die Menschlichkeit und Tugend hervorbringt. Die Eigenliebe ist nur in relatives, künstliches und in der Gesellschaft entstandenes Gefühl, das jedes Individuum dazu veranlasst, sich selbst einen

indes sehr unterschiedlich. Das von Kant angebotene Korrektiv gegen die Arroganz ist, wie bereits angedeutet, „das Gesetz“ in seiner eigentlichen Bedeutung.

Das Bewusstsein und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz ist die Demut (*humilitas moralis*). Die Überredung von einer Größe dieses seines Werts, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz (*arrogantia moralis*) genannt werden.<sup>64</sup>

Dadurch, dass der Mensch sich mit dem moralischen Gesetz vergleicht, wird er moralisch demütig – es ist deutlich, dass sich hier die Rede vom moralischen Gesetz zwar nicht inhaltlich, wohl aber funktional an eine Rede vom Gesetz im Sinne eines *usus elenchticus* annähert. Dass „Gesetz“ bei Kant theologische Bedeutungsschichten annehmen kann, wird auch daran deutlich, dass Kant Gott vielfach – teils aus einer eher größeren Distanz berichtend, teils aus einer eher geringeren Distanz affirmativ – als (heiligen beziehungsweise moralischen) *Gesetzgeber* beschreibt,<sup>65</sup> und dass Kant an die paulinische Antithese Buchstabe und Geist anspielt, indem er feststellt, dass der „Rabulist“ sich den „Buchstaben“ des Gesetzes zunutze macht, um sich das Gesetz zurechtzulegen, wie es ihm passt.<sup>66</sup> Zwar ist in Kants System jeder Offenbarungsgedanke der Vorstellung einer vernünftigen Gegebenheit des moralischen Gesetzes immer nachgeordnet; materialen religiösen Gesetzen als solchen kommt gar keine Geltung zu, wenn anders die Vernunft ihnen zur Geltung verhilft. Grundsätzlich unterscheidet Kant zwischen einem „heiligen Gesetz“ beziehungsweise dem „christlichen Gesetz“ und dem Gesetz der Vernunft.<sup>67</sup> Ungeachtet dieser nie in Frage gestellten Selbständigkeit des moralischen Gesetzes gegenüber jedem religiösen Gesetz gibt es aber doch in funktionaler Hinsicht Ähnlichkeiten zwischen dem durch die Vernunft erschlossenen moralischen Gesetz und jenem „Gesetz“, von dem Paulus und Luther sprechen: Das Gesetz überführt den Menschen seiner Unzulänglichkeiten und ruft so im Menschen ein Gefühl der Demut hervor. Christliche Sprachfiguren werden in Kants Moralphilosophie grundsätzlich vernünftig rekonstruiert; sie streifen dabei jedoch die christlichen Semantiken der sie ursprünglich

---

größeren Wert beizulegen als jedem anderen, das den Menschen all die Übel eingibt, die sich ihm gegenseitig zufügen, und das die wahre Quelle von Ehre ist.“

<sup>64</sup> KANT, *Metaphysik der Sitten*, VI 435.

<sup>65</sup> Vgl. v. a. DERS., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 98–100, 139, 152; DERS., *Moral Mrongovius II*, XXIX 1433u.

<sup>66</sup> KANT, *Moralphilosophie Collins*, XXVII 359. An 2. Kor 3,6 spielt Kant vielfach an. Vgl. v. a. DERS., *Kritik der praktischen Vernunft*, V 83 (,Erfüllung des Gesetzes dem Buchstaben nach‘), 152 (,der Buchstabe des Gesetzes (Legalität)‘); DERS., *Praktische Philosophie Powalski*, XXVII 138 (,der Buchstabe des moralischen Gesetzes‘).

<sup>67</sup> Vgl. z. B. KANT, *Praktische Philosophie Powalski*, XXVII 105; DERS., *Moralphilosophie Collins*, XXVII 283.

einbettenden Sprachzusammenhänge im Zuge der vernünftigen Neubildung nicht vollständig ab.<sup>68</sup> Auch wenn die Geltungsansprüche der moralphilosophischen Überlegungen Kants nicht von den Geltungsansprüchen christlichen Glaubens zehren, gibt es so doch Verbindungen zwischen vernünftiger Moral und religiösem Glauben.

Blicken wir kurz zurück. Die Ausgangsfrage richtete sich darauf, was beziehungsweise wie Stolz zur Motivation beiträgt. Humes Antwort: Stolz stabilisiert das Handeln und motiviert zum Handeln (*pride-in-virtue*). Dass dieser Stolz über eigene Tugendhaftigkeit in Arroganz kippen kann, räumt Hume zwar ein, er nimmt das Problem jedoch nicht sonderlich ernst. Kant hingegen nimmt dieses Problem überaus ernst, so ernst, dass bei ihm von einer motivationalen Kraft des Stolzes nicht viel übrigbleiben kann. „Tugendstolz“ ist für Kant eine Wurzel zahlloser Übel. Und Kant hat gute Gründe, den Selbstheilungskräften zu misstrauen: Die *propensitas* zum Bösen ist gewaltig. Der Zustand des Eigendünkels, der dadurch entsteht, dass jemand so lange am moralischen Gesetz „künstelt“, „bis er es seinen Neigungen und seiner Gemächlichkeit gemäß gemacht hat“, ist „sehr unheilbar“.<sup>69</sup> Und während bei Hume die anderen Menschen als Korrektiv gegen Arroganz in die Pflicht genommen werden, wobei die Rolle der anderen Menschen bei Hume durchaus zwiespältig ist, sieht Kant im Sich-Vergleichen mit den anderen Menschen geradezu die Keimzelle verheerender Arroganz. Während Hume in der Vorwegnahme des Gefühls des moralischen Stolzes ein legitimes Handlungsmotiv sehen kann, hält Kant Distanz zu so einer Vorstellung: Selbstzufriedenheit, die sich im Anschluss an eine gute Handlung einstellt, darf nicht als Motiv des Handelns auftreten, auch wenn Kant in einer gebrochenen Form Selbstzufriedenheit bejahen kann, sofern diese nicht in Selbstgefälligkeit kippt.<sup>70</sup> Selbstzufriedenheit ohne Prüfung des moralischen Werts einer Handlung indes ist „eigenliebig“.<sup>71</sup>

Arroganz verdirbt alles: Die stolze Selbstaffirmation, die eigentlich an das Gute binden und zu gutem Handeln antreiben könnte und sollte, wird korrumpiert in Folge erkünstelter Selbstüberhöhung. Die Gemeinschaft mit anderen, die ei-

<sup>68</sup> MICHALSON, GORDON E., Kant, the Bible, and the Recovery from Radical Evil, in: Sharon Anderson-Gold/Pablo Muchnik (Hg.), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2010, 56–73, v. a. 58; SCHMIDT, JOCHEN, „Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich)“. Versuch zu den Grenzen vernünftiger Rechenschaft über moralische Geltungsansprüche im Anschluss an Kant, in: Gerhard Schreiber (Hg.), *Interesse am Anderen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität* (TBT 187), Berlin: De Gruyter 2019, 643–664, v. a. 646.

<sup>69</sup> KANT, Eine Vorlesung Kants über Ethik [Mitschrift Brauer], Me 310.

<sup>70</sup> Vgl. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, V 38 f.; dazu: BRANDT, REINHARD, Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007, 371 f.

<sup>71</sup> Vgl. KANT, Metaphysik der Sitten *Vigilantius*, XXVII 622.

gentlich eine Gemeinschaft von Menschen sein sollte, die sich gemeinsam an hohen Ideen ausrichten, wird pervertiert, weil der Arrogante, anstatt sich am moralischen Gesetz zu messen, die anderen Menschen niederdrückt, um sie so zu zwingen, zu ihm aufzuschauen, womit er sich im Zweifelsfall am meisten selbst verletzt, da er sich der Lächerlichkeit preisgibt, wenn sein Spiel durchschaut wird. In der Arroganz manifestiert sich ein Mangel an wirksamer Achtung: ein Mangel an Achtung gegenüber dem Gesetz, nach dessen Forderungen der Mensch sich selbst zu bestimmen hat; ein Mangel an Achtung gegenüber dem anderen Menschen, den der Arrogante instrumentalisiert, und ein Mangel an Achtung gegenüber sich selbst, und zwar sowohl gegenüber sich selbst als dem *homo noumenon*, als welcher der Mensch zur Aufrichtigkeit gegen sich selbst verpflichtet ist, als auch gegenüber sich selbst als einem biografischen Selbst, das verletzt wird, wenn der Mensch sich unwillentlich der Lächerlichkeit preisgibt.<sup>72</sup>

Die naheliegende Konsequenz, dass der Mensch sich ganz auf die innere Ehre, auf den *homo noumenon* zurückziehe und seinen Stolz nur auf seine innere Ehre richte anstatt auf die äußere Ehre, vermag kaum zu überzeugen. Denn zwar würde dies den Menschen dagegen immunisieren, der Ehrbegierde und Ehrsucht zu verfallen. Aber die Vorstellung einer rein inneren Ehre ist letztlich artifiziell. Ehre und auch Stolz befinden sich immer in einer Dialektik von Selbstbild und dem Bild, das wir abgeben;<sup>73</sup> Ehre und Stolz leben immer auch von der Bestätigung, die wir in den anerkennenden Blicken der anderen finden – dies wird ja auch bei Hume sehr deutlich. Ehre mag eine „prekäre“, für Veräußerlichung anfällige Kategorie sein, aber dieser Schwierigkeit entkommen wir nicht, indem wir Ehre als atavistische Vorstellung denunzieren, um uns ihrem Griff zu entwinden.<sup>74</sup> Dies betont nicht erst Anthony Appiah in seiner Studie zur moralischen Produktivität der Ehre, dies räumt bereits Kant selbst ein:

Wenn ich den Trieb der alten Völker zu großen Dingen, den Enthusiasmus der Ehrbegierde, der Tugend und der Freiheitsliebe, der sie mit hohen Begriffen begeisterte und sie über sich selbst erhob, mit der gemäßigten und kaltsinnigen Beschaffenheit unserer Zeiten vergleiche: so finde ich zwar Ursache unsern Jahrhunderten zu einer solchen Veränderung Glück zu wünschen,

<sup>72</sup> Zur Selbstachtung und zur Aufrichtigkeit jeweils als Pflicht gegen sich selbst vgl. SCHMIDT, Was wir uns schulden, 35.70–72.

<sup>73</sup> Vgl. SPEITKAMP, WINFRIED, Historische Transformationen der Ehre, in: Matthias D. Wüthrich/Markus Höfner/Richard Amesbury (Hg.), Ehre. Interdisziplinäre Zugänge zu einem prekären Phänomen, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 59–74, v. a. 59.

<sup>74</sup> Vgl. WÜTHRICH, MATTHIAS D./HÖFNER, MARKUS, Prekäre Ehre. Eine Problemexploration, in: Matthias D. Wüthrich/Markus Höfner/Richard Amesbury (Hg.), Ehre. Interdisziplinäre Zugänge zu einem prekären Phänomen, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 1–21, v. a. 13 mit Überlegungen zur Möglichkeit der Verinnerlichung der Ehre; APPIAH, KWAME ANTHONY, Eine Frage der Ehre. Oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, übers. von Michael Bischoff, München: C. H. Beck 2011.

welche der Sittenlehre sowohl, als den Wissenschaften gleich einträglich ist, aber ich gerate doch in Versuchung zu vermuten: dass vielleicht dieses Merkmale einer gewissen Erkaltung desjenigen Feuers seien, welches die menschliche Natur belebte, und dessen Heftigkeit eben so fruchtbar an Ausschweifungen als schönen Wirkungen war. Wenn ich dagegen in Erwägung ziehe, wie großen Einfluss die Regierungsart, die Unterweisung und das Exempel in die Gemütsverfassung und die Sitten habe, so zweifle ich, ob dergleichen zweideutige Merkmale Beweisstümer einer wirklichen Veränderung der Natur abgeben können.<sup>75</sup>

Diese Zeilen könnte man leicht auf unsere Gegenwart beziehen. Indem Ehre beziehungsweise auf äußere Anerkennung bezogener Stolz als abgelegt gelten soll, wird auch das motivationale Potential zugeschüttet, das aus der Ehre hervorgehen kann. Und ob damit die Zwiespältigkeit der Ehre wirklich überwunden ist, oder ob nicht vielmehr ihre mitunter problematische Dynamik unter der Oberfläche weiter ‚brennt‘, wäre zu fragen.<sup>76</sup>

So wird deutlich: Die Grenze zwischen innerer Ehre und äußerer Ehre, zwischen Ehrliche und Ehrbegierde ist fließend. Der Rückzug in eine rein innere Ehre ist eher eine Flucht als eine produktive Reaktion auf die Zwiespältigkeit der Ehre. Den Stolz als einen inneren Stolz zu rekonstruieren, bietet keinen wirksamen Schutz vor den bei Hume und Kant so anschaulich offen gelegten Gefahren des Kippens des Stolzes in Arroganz. Wir setzen daher erneut an dem Punkt an, an dem Kant sich auf die christliche Tradition bezieht, und fragen, ob in diesem Zusammenhang eine genuin theologische Perspektive einen Beitrag leisten kann. Wenn Kant vom Gesetz spricht, dann schwingt wie gesagt zumindest in vielen Fällen eine protestantische Grammatik mit. Das Gesetz ist die unbedingte Forderung an den Menschen, die dieser nie zu erfüllen vermag, die aber unbeschadet ihrer Unerfüllbarkeit in Geltung bleibt und wirkt.<sup>77</sup> Die Frage wird nun lauten müssen, was geschieht, wenn wir das Evangelium in diesen Gedanken einzeichnen.

### 3. Stolz zwischen Gesetz und Evangelium

Ich führe die Fäden noch einmal zusammen. Wir hatten gesehen: Der Stolz, der eigentlich produktiv sein könnte, kippt in Arroganz, wenn der Mensch sich nicht ‚richtig‘ vergleicht: wenn der eigendünkelnde Mensch am Gesetz herumfriemelt, bis es ihm passt, oder wenn der Mensch sich gar nicht erst mit dem Gesetz vergleicht, sondern mit anderen Menschen. Wenn der Mensch sich ‚richtig‘ mit dem

<sup>75</sup> KANT, *Physische Geographie*, I 212.

<sup>76</sup> Vgl. KANT, IMMANUEL, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VIII 26.

<sup>77</sup> Vgl. SCHMIDT, „Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich)“.

Gesetz vergleicht, wird ihm der Tugendstolz ausgetrieben – aber es bleibt dann auch nichts oder kaum etwas von dem, was Hume als motivational wirksamen *pride in virtue* beschreibt, denn es bleibt dann nur noch ein Stolz auf eine innere Anlage, die nur bedingt eine wirksame Motivation für tatsächliche Handlungen sein kann. Die Frage ist jedoch noch offen, wie die *perversio* abgewehrt werden kann, die sich in dem Augenblick breit macht, da der Stolz zum Ursprung der moralischen Motivation aufsteigt und das Gute in Folge nicht stabilisiert, sondern zerstört wird. Die Kraft hinter dieser *perversio*, die das Gute verdirbt, ist der Druck, der auf dem Menschen lastet – auf dem Menschen, der nicht so recht weiß, ob der Vergleich mit dem „Gesetz“ ihn gut dastehen lassen wird, und der sich ob dieses seines berechtigten, übergewaltigen Misstrauens sich selbst gegenüber von dem, was „das Gesetz“ eigentlich will, nämlich vom Guten, nicht orientieren lassen kann.

Der Beitrag des Rechtfertigungsglaubens ist Entlastung von diesem Druck; eine Entlastung, die gleichsam den Druck im Kessel des Stolzes reduziert und es somit möglich macht, dass Stolz in einer wünschenswerten Art und Weise motiviert, was eben bedeutet: dass Stolz sich nicht bis zum Platzen aufbläht, sondern einen moderaten Druck entfaltet, der Menschen in einer guten Weise anschieben kann. In dieser Gestalt, also als Disposition dazu, sich von einer Vorstellung der eigenen Ehre in einer moralisch produktiven Weise anschieben beziehungsweise zum Guten ziehen zu lassen, ist *Stolz Tugend*. *Tugendstolz* hingegen ist die Disposition dazu, sich von den Verlockungen des Gefühls der Zufriedenheit über bloß vermeintlich moralisch gute eigene Handlungen und Haltungen dazu verleiten zu lassen, die Maßstäbe des Guten und (damit) die Würde der Menschheit in der eigenen Person und in anderen Personen zu beschädigen.

Die Bruchlinie zwischen Tugendstolz und Stolz-als-Tugend verläuft nun nicht allein entlang des Gesetzes – das Gesetz vermag den Stolz nicht einzuhegen, es kann diesen lediglich niederschlagen. Die Bruchlinie zwischen Arroganz und Stolz verläuft vielmehr, theologisch-ethisch gesprochen, entlang der Dialektik von Gesetz und durch das Evangelium gewirkter Glaubensgewissheit. Wer im Glauben gewiss ist, dass er im Vergleich mit dem Gesetz nicht bestehen kann und nicht bestehen muss, kann auf seine fragmentarischen moralischen Erfolge stolz sein und kann sich vom Stolz zum Guten ziehen lassen, ohne dabei den bleibenden Abstand zwischen den Forderungen des Gesetzes auf der einen und seinen unvollkommenen Mühen auf der anderen Seite dadurch zwanghaft überbrücken zu müssen, dass er sich das Gesetz zurechtfriemelt. Indem das Evangelium auf das Gesetz folgt, relativiert es nicht die Geltung des Gesetzes, wohl aber den Druck, der von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes ausgeht. Wer im Glauben Entlastung erfährt von der Angst, vor dem Gesetz nicht bestehen zu können, kann sich vom Stolz moderat ziehen lassen, ohne abzuheben und ohne den Kontakt zur

unvollkommenen Wirklichkeit seiner selbst zu verlieren. Abheben wird, wer sich von sich selbst losreißt, getrieben vom Hadern mit der eigenen Erdschwere. Das Gesetz bindet an die Erde, weil es Demut bringt (*humilitas*). Wer im Glauben gewiss ist, dass er im Vergleich mit dem Gesetz nicht bestehen kann und nicht bestehen muss, kann vor den Augen anderer Menschen stolz auf sich selbst sein, weil der „edle“ Stolz die anderen Menschen nicht in die Rolle applaudierender Bewunderer zwingt, weil der in edler Weise Stolze sich vielmehr in einer Gemeinschaft sieht mit Menschen, die gemeinsam mit wechselndem Erfolg um die Verwirklichung von Gutem ringen: die einander im Streben nach dem Guten zu übertreffen suchen, aber nicht im Sinne eines Nullsummenspiels, das der gewinnt, der andere erfolgreich niedermacht, sondern in dem Sinne, dass Strebende einander wechselseitig emporlupfen.

Dies, also dass Menschen einander in ihrem Streben emporlupfen, ist eine Vorstellung, die als solche auf den Glauben nicht angewiesen ist, da sie mit den Mitteln der bloßen Vernunft gebildet werden kann. Der Glaube kommt in diesem Zusammenhang nicht als direkt oder indirekt motivational wirkende Ressource ins Spiel, vielmehr ist das Werk des Glaubens ‚apotropäisch‘: Der Glaube schützt die motivationale Kraft des Stolzes dadurch, dass er die Dynamik, die den Stolz in Arroganz kippen lässt, reduziert. Das Gegengift gegen den bösartigen, arroganten und überheblichen Stolz ist nicht die den Stolz niederschlagende Demut, sondern der zu gelassenem Stolz befreiende Glaube. Kraft des Glaubens kann der Mensch die Zumutung aushalten, sich mit dem Gesetz vergleichen zu sollen, wissend, dass dieser Vergleich ihn nicht gut dastehen lassen würde, wenn er nur auf seine eigenen Kräfte und Verdienste blicken könnte und wenn in ihm keine Hoffnung wäre, dass Gott seine Bemühungen so sieht, als seien diese nicht notorisch unvollkommen.<sup>78</sup> Dadurch, dass die Glaubensgewissheit den Blick des Menschen auf sich selbst entlastet, befreit der Glaube dazu, die relative motivationale Kraft des Stolzes wirken lassen zu können, ohne im Angesicht der eigenen Unvollkommenheit zwangsweise in den Strudel von Arroganz und Selbstgerechtigkeit zu geraten.

Der Grat zwischen edlem Stolz und Arroganz, zwischen Moral und Moralismus ist notorisch schmal.<sup>79</sup> Und die Zerstörungskraft, die von Überheblichkeit und Arroganz ausgeht, ist erheblich.<sup>80</sup> Dies gilt sowohl für das Leben in Nahbeziehungen als auch für das Zusammenleben in einer Gesellschaft, deren Diskurs

<sup>78</sup> Vgl. SCHMIDT, Was wir uns schulden, 102–107.

<sup>79</sup> Vgl. NEUHÄUSER, CHRISTIAN/SEIDEL, CHRISTIAN, Kritik des Moralismus. Eine Landkarte zur Einleitung, in: dies. (Hg.), Kritik des Moralismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2020, 9–34, 33.

<sup>80</sup> Vgl. KERSHAW, IAN, Hitler 1889–1936. Hubris, London: Penguin 2001; TURUNEN, ARI, Kann mir bitte jemand das Wasser reichen? Eine kurze Geschichte der Arroganz, übers. von

zunehmend moralistisch aufgeladen ist.<sup>81</sup> Vielleicht hilft der Glaube, auf diesem schmalen Grat zu balancieren, indem der Glaube dazu befreit, mit der Dürftigkeit der eigenen moralischen Bilanzen und mit der Angewiesenheit auf eine letztlich immer unverfügbare Bejahung durch die Blicke anderer, durch den Blick eines anderen zu leben. Mit der Zwiespältigkeit des Stolzes leben zu lernen, könnte sich als weitaus fruchtbarer erweisen, als einen idealen, unbefleckten Stolz zu konstruieren, der wohl kaum einen Menschen aus Fleisch und Blut in seinem Handeln wirklich bewegen wird.

---

Gabriele Schrey-Vasara, München/Berlin/Zürich: Piper 2017; OWEN, DAVID, *In Sickness and in Power. Illness in Heads of Government During the Last 100 Years*, London: Methuen 2008.

<sup>81</sup> Vgl. TANESINI, ALESSANDRA, *Arrogance, Anger and Debate*, in: *Symposion 5* (2018), 213–227; MCWHORTER, JOHN H., *Die Erwählten. Wie der neue Antirassismus die Gesellschaft spaltet*, übers. von Kirsten Riesselmann, Hamburg: Hoffmann und Campe 2022; WAGENKNECHT, SAHRA, *Die Selbstgerechten. Mein Gegenprogramm – für Gemeinsinn und Zusammenhalt*, Frankfurt/New York: Campus 2021.